

سنّ تأثیر پذیری جنسی در فرزندان^۱

سیدمصطفی فرع شیرازی^۲

کریم عبداللهی نژاد^۳

محمود سعیدی رضوانی^۴

علیرضا عابدی سر آسیا^۵

چکیده

سنّ تأثیر پذیری جنسی
در فرزندان

۱۹۱

از جمله مسائلی که در مقوله تربیت جنسی مورد توجه قرار گرفته است سن آغازین تأثیر پذیری جنسی در افراد است. اندیشمندان علوم تربیتی با رویکردها، مبانی و روش‌های مختلف به سراغ این مسئله رفته و به دنبال پاسخی برای آن هستند. یافتن پاسخ برای این مسئله خود سبب رفع این چالش می‌شود که اساساً مقوله تربیت جنسی را از کدام مرحله رشدی فرزندان باید آغاز کرد. روش کار: مطالعه و گردآوری مطالبات فقهی
حال سؤال اصلی این پژوهش این است که آیا بر اساس رویکرد فقهی و استنباطی می‌توان از متون قرآنی و روایی به کشف سنّ تأثیر پذیری جنسی در انسان دست یافت و بگوییم فرزندان از این دوره دارای تحریک پذیری و تأثیر پذیری جنسی هستند؟

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۲ (متخذ از رساله دکتری)

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد- ایران؛ رایانامه: Mostafashirazi334@yahoo.com

۳. استاد تمام فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد- ایران؛ (نویسنده مسئول) رایانامه: Abdolahi-k@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه برنامه‌ریزی درسی دانشگاه فردوسی مشهد- مدیر کارگروه عفاف‌گرایی و تربیت جنسی دانشگاه فردوسی، ایران، رایانامه: saedy@um.ac.ir

۵. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد- ایران؛ رایانامه: a.abedi@um.ac.ir

برای جواب به این سؤال، متون قرآنی و روایی مربوط به این موضوع را به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری کرده و آن‌ها را در ذیل آرای فقها به روش تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: تربیت جنسی، ممیز، غریزه جنسی، فقه، تأثیرپذیری جنسی، دوره کودکی دوم.

طرح مسئله

از جمله مسائلی که هر روزه با گسترش تکنولوژی و تغییر سبک زندگی در جوامع اسلامی بیشتر در معرض تغییر و چالش است مقولهٔ تعلیم و تربیت جنسی افراد و سلامت جنسی جامعه است. در حوزهٔ تربیت جنسی مسائل مختلفی مورد بحث و کنکاش قرار می‌گیرد که از جملهٔ آن‌ها سن تأثیرپذیری جنسی در فرزندان است. در این مسئله اندیشمندان بر این موضوع تمرکز می‌کنند که اساساً در چه سنین غریزه جنسی در کودکان وجود دارد و فعالیت می‌کند؟ به عبارت دیگر، سخن بر سر این موضوع است که کودکان از چه سنین تحت تأثیر محرکات جنسی قرار می‌گیرند به طوری که بتوان گفت کودک در معرض الگوگیری و تأثیرپذیری جنسی است؟ در ذیل این پرسش خرده‌مباحث مهم دیگری بروز می‌کند که نوع پاسخ و نظریه‌پردازی در آن‌ها به شکل مشهودی در اتخاذ روش‌ها و راهکارهای تربیتی تکثیرآفرین می‌شود. به طور مثال در ذیل مبحث تعیین سن بیداری جنسی، این مسئله ایجاد می‌شود که مقولهٔ تعلیم و تربیت جنسی از چه زمانی باید مورد توجه والدین و مربیان قرار گیرد؟ یا این مسئله که آیا غریزه جنسی از نظر شدت غلیان و بیداری دارای دوره‌های رشدی مختلف است؟

در کتب روان‌شناسی مراحل رشد انسان را قبل از بلوغ معمولاً به سه دورهٔ طفولیت (تولد تا دوسالگی)، کودکی اول (دو تا شش سالگی) و کودکی دوم (شش تا دوازده سالگی) تقسیم می‌کنند و برای هر کدام از این دوره‌ها ویژگی‌های روان‌شناختی و زیست‌شناختی خاصی بیان کرده‌اند (جمعی از مؤلفان، ۱۳۷۰، ۲۲۸-۲۳۰). حال ما به دنبال آن هستیم که آیا تأثیرپذیری و تحریک‌پذیری جنسی قبل از بلوغ و در این مراحل

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴

پاییز ۱۴۰۰

۱۹۲

سه گانه صورت می‌پذیرد یا خیر؟ و سپس به تعیین دقیق‌تر دورهٔ این تحریک‌پذیری ازین مراحل سه گانه خواهیم پرداخت.

روش رسیدن به پاسخ و رفع ابهام در تمام مسائل مذکور رویکردهای مختلفی دارد، اما آنچه در این نوشتار مورد اهمیت است و سبب تمایز آن با دیگر پژوهش‌ها است، رویکرد کاملاً فقهی در رسیدن به پاسخ است. بر آن هستیم که نگاه فقها و آرای آنان را که در ذیل منابع قرآنی و روایی مرتبط با این مسئله آمده است، تبیین و بررسی کنیم و در نهایت به کشف رأی شارع مقدس در مسئلهٔ سن بیداری جنسی و زمان شروع تربیت جنسی، آن‌هم از دریچهٔ فقهی دست پیدا کنیم.

روش بحث

روش و ساختار استدلالی در این پژوهش به این صورت است که از درون متون روایی و قرآنی موضوعات و عناوین مرتبط با تأثیرپذیری جنسی را استخراج می‌کنیم و تحت آن عناوین مستندات نقلی و آرای فقهی را ذکر می‌کنیم.

بنابراین با استناد به منابع نقلی و استمداد از نظرات فقهی موجود در ذیل همان منابع، به دلیل پردازی و مستندسازی برای کشف و برداشت خود از متون مذکور در راستای موضوع پژوهش یعنی تعیین سن آغاز تأثیرپذیری جنسی فرزندان می‌پردازیم.

۱۹۳

سن تأثیرپذیری جنسی
در فرزندان

تعریف تربیت جنسی

معنای لغوی: واژهٔ تربیت از ریشهٔ «رَبَّو» است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۷۱) و معنای زیادت و رشد را برای آن بیان کرده‌اند (ابن فارس، بی‌تا، ۴۸۳/۲). البته برخی ریشهٔ تربیت را «رَبَب» به معنای سوق دادن و جهت دادن دانسته‌اند (راغب اصفهانی، بی‌تا، ۳۴۰/۱۴) و برخی معنا و گوهر اصلی این کلمه را تورم همراه با زیادت دانسته‌اند (مصطفوی، بی‌تا، ۳۵/۴). نهایت آن که می‌توان برای معنای لغوی آن زیادت و افزایش و تورم درونی را برشمرد.

تربیت جنسی در اصطلاح: برخی الگو بودن بزرگسالان و رفتار آن‌ها را مصداق اصلی تربیت جنسی می‌دانند (کرکندال، ۱۳۳۱، ۳) و برخی دیگر تربیت جنسی

را قسمتی از اخلاق به معنای عام و عادات و ملکات تعبیر می کنند (مطهری، بی تا، ۱۹) و گروهی دیگر تربیت جنسی را ارائه یک سلسله اطلاعات ضروری تعریف می کنند (فرمینی، ۱۳۹۰، ۲).

تعریف مورد نظر: تربیت جنسی عبارت است از اقدام برای ایجاد رشد شناختی و مهارتی در افراد نسبت به هدایت و کنترل صحیح غریزه جنسی و جلوگیری از انحرافات جنسی. در این تعریف، آموزش و پرورش هر دو در ذیل تربیت جنسی قرار می گیرند.

تعریف غریزه جنسی

در لغت معانی متعددی همچون عادت، سرشت، طبیعت، امر غیر اختیاری، قریحه و یا اصل یک چیز، برای آن بر شمرده اند (ابن منظور، بی تا، ۳۸۷/۵؛ فیومی، بی تا، ۹۰/۲). در اصطلاح معانی مختلفی برای آن وجود دارد که برخی از آن ها عبارت اند از: غریزه تمایل ذاتی به ارضای نیازهای اساسی، به ویژه زیستی است (ثابت، ۱۳۸۵، ۵۳) و در تعریف دیگر گفته شده است غریزه استعداد فطری است که به هیچ گونه یادگیری نیازمند نیست و موجود زنده را به فعالیت معین برمی انگیزد (قاسمی، ۱۳۷۳، ۹۸). رابطه بین رفتار جنسی و غریزه جنسی مورد توجه است به طوری که یکی از اندیشمندان در این باره می گوید: رفتار جنسی تنها متأثر از غریزه نیست، زیرا جنبه های اجتماعی و یادگرفتنی رفتار جنسی نیز نقش بسیار مهمی را در کم و کیف آن ایفا می کند (بستان، شرف الدین، بختیاری، ۱۳۹۰، ۶۸).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴
پاییز ۱۴۰۰
۱۹۴

۱. وجوه مختلف استدلال و احتجاج در ذیل مسائل تربیت جنسی

۱-۱. عدم رابطه زناشویی جنسی در منظر کودکان

در ذیل این موضوع چندین روایت وجود دارد که از طریق دلالت مطابقی و التزامی می توان به نتایجی در زمینه سن تأثیر پذیری جنسی دست یافت. از جمله آن ها روایتی است که امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: قسم به آن که جانم در دست اوست اگر مردی با همسرش نزدیکی کند در حالی که

کودکی در خانه هست و آن دو را می‌بیند و کلام و نفس آن دو را می‌شنود، آن بچه رستگار نخواهد شد، چرا که اگر پسر بچه باشد زانی و اگر دختر بچه باشد زانیه خواهد شد. امام صادق علیه السلام در ادامه می‌فرماید که امام سجاد علیه السلام هرگاه می‌خواست با همسرش نزدیکی کند درب را می‌بست و پرده‌ها را می‌کشید و خدمتگزارها را بیرون می‌کرد^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۱/۱۴۳).

بررسی سندی: در این حدیث تمام راویان آن ذکر شده‌اند و آن را باید حدیث مسند در نظر گرفت. اما از آنجایی که نسبت به یکی از راویان آن یعنی عبدالله بن حسین بن زید در کتب رجالی اسمی برده نشده است، باید این حدیث را مجهول نام نهاد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۰/۳۰۹). اما نکته حائز اهمیت این است که نسبت به پدر عبدالله هم یعنی حسین بن زید، توثیق خاصی وجود ندارد، جز این که گفته شده است از امام صادق و امام کاظم علیه السلام روایت ذکر کرده است و رشد و تربیت او در خانه امام صادق علیه السلام صورت گرفته است (حلی، ۱۴۱۷ق، ۵۱). هم‌چنین نجاشی درباره او گفته است که کتابی دارد که مختلف الروایة است و امام صادق علیه السلام او را به ازدواج دختر أرقط درآورده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۵۲). شاید تمام این توضیحات ما را به این امر سوق بدهد که به هر حال او همراه معصوم بوده است به حدی که امام علیه السلام مسئولیت ازدواج او را به عهده می‌گیرد. از طرفی، خود شخصیت زید بن علی و به‌طور کل خاندان زید دارای شأن و جایگاهی موجه بوده‌اند، از این رو این وجاهت شخصیت زید را شاید بتوان به فرزند و نوه او سرایت داد. به هر حال، با وجود نبود توثیقی خاص نسبت به یکی از راویان و گمنامی یکی دیگر از راویان در کتب رجالی، این روایت مجهول است. البته با وجود ثقه و جلیل‌القدر بودنِ راوی دیگر آن یعنی علی بن ابراهیم بن هاشم و هم‌چنین بعضی اقوال مثبت درباره حسین بن زید شاید بتوان به‌سختی و با توسیع مشرب رجالی این حدیث را مورد اعتماد و متقن دانست.

روش استدلال به این روایت این گونه است که براساس قرائن مقاله و حالیه که در

سنّ تأثیرپذیری جنسی
در فرزندان

۱۹۵

۱. علی بن ابراهیم عن ابيه عن عبد الله بن الحسين بن زید عن ابيه عن أبي عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله والذی نفسی بیده لو أن رجلاً غشی امرأته وفي البیت صبی محشّی قیظ یراهما، ویسمع کلامهما و نفسهما، ما أفلح أبداً؛ إن کان غلاماً کان زانیا، أو جارية كانت زانیه، وكان علی بن الحسين علیه السلام إذا أراد أن یغشی أهله، أغلق الباب، وأزحی السُّور وأخرج الخدم.

روایت وجود دارد، فقها به تبیین کودک مدنظر این حکم پرداخته‌اند که مورد توجه شارع است و مصلحت و مفسده موجود در این حکم مرتبط با اوست. می‌توانیم با استناد به نظرات فقها عمر و سن کودکی را که فقها معرفی کرده‌اند اتخاذ کنیم و براساس آن به دنبال پاسخی برای پرسش مورد نظر در این تحقیق یعنی تعیین سن تاثیر پذیری جنسی کودک باشیم.

درباره موضوع این روایت گفته شده است که تفاوتی ندارد موضوع حکم موجود در آن را کودک ممیز یا غیر ممیز بدانیم، زیرا لفظ صبی مطلق آمده است و اقتضای اطلاق اعم از ممیز و غیر آن است. از طرفی چون غالباً از غیر ممیز در جماع اجتناب نمی‌شود پس موضوع اصلی حکم همان کودک غیر ممیز است و در نتیجه به طریق اولی شامل ممیز هم می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵۹/۲۹).

استدلال صاحب جواهر به اطلاق موجود در روایت است و لفظ صبی را اعم از ممیز و غیر ممیز می‌داند و در تکمیل استدلال خود اشاره به یک مسئله عرفی می‌کند و می‌گوید: اتفاقاً عدم مراقبت و بی‌ملاحظگی در حین رابطه خاص زناشویی نسبت به کودکان غیر ممیز است و والدین در مورد این گروه از کودکان معمولاً بی‌تفاوت هستند. بنابراین صاحب جواهر امکان تأثیر پذیری جنسی را از جانب کودک غیر ممیز ممکن می‌داند و در مخاطب‌شناسی روایت فوق، غیر ممیز را مشمول آن می‌داند.

به نظر می‌رسد صدر کلام صاحب جواهر که می‌گوید فرقی ندارد موضوع را چه بگیریم؛ زیرا لفظ صبی مطلق است، قابل تأمل است، چرا که اتفاقاً مطلق بودن یا نبودن لفظ صبی محل نزاع است و اگر کسی براساس قرائن مراد متکلم را کشف کند و بگوید این جا لفظ صبی مقید است، دیگر نمی‌توان گفت تفاوتی ندارد که موضوع را ممیز یا غیر ممیز بدانیم، زیرا اگر موضوع را مقید و در نتیجه کودک ممیز بدانیم، آن وقت نمی‌توان قائل به اطلاق شد و این دو با هم جمع نمی‌شوند. البته در پایان، صاحب جواهر به عرف استناد می‌کند و می‌گوید: به این جهت که معمولاً مردم به حضور غیر ممیز در روابط زناشویی بی‌توجهی می‌کنند پس مراد این روایت هم صبی غیر ممیز است. این سخن دلیل محکمی بر این استنتاج به شمار می‌رود، گرچه از قبیل غیر مستقلات عقلیه می‌شود.

همچنین در این مسئله برخی مشابه نظر صاحب جواهر گفته‌اند که جماع در حالی که کسی به آن نگاه می‌کند کراهت دارد، حتی اگر صبی غیرمتمیز باشد (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ۵۰/۴۹۰).

صاحب ریاض در نظر مذکور نحوه احتجاج خود را بیان نمی‌کند اما گویا ایشان هم حکم کلی کراهت را که مستنبط از روایت است اتخاذ کرده‌است و با اطلاق گیری آن حکم را به کودک غیرمتمیز هم تعمیم داده‌است. روایت دیگری نیز وجود دارد که از نظر دلالتی هم‌ردیف با روایت مذکور است و تعدد آن با مضمون مشابه خود، باعث قوت مستندات خواهد شد.

در همین باره امام صادق علیه السلام می‌فرماید: مرد با زنش و کنیزش نباید نزدیکی بکنند در حالی که کودک در خانه است. پس همانا چنین کاری سبب می‌شود بچه زناکار شود^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۱/۱۴۳).

بررسی سندی: در سلسله راویان این حدیث از نظر اتصال، باید این روایت را مسند دانست. اما از نظر اعتبار راویان چندین مشکل وجود دارد. اول این که شخصیتی همچون قاسم بن محمد جوهری از یاران امام کاظم علیه السلام بوده اما واقفی مسلک است و نسبت به ثقه بودن آن مطلبی بیان نشده‌است (طوسی، بی تا، ۴۳۶؛ برقی، ۱۳۴۲، ۵۰). علاوه بر آن، با تتبعی که در کتب رجالی صورت گرفت، نسبت به ابن راشد و پدرش که از دیگر راویان این روایت هستند هیچ توثیقی وارد نشده‌است. بنابراین، این حدیث مجهول است و آن را از لحاظ اعتبار باید ضعیف دانست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۰/۳۰۹).

این حدیث با صیغه نهی، از جماع در پیش چشم کودک منع می‌کند و همچون روایت قبل لفظ صبی را به کار برده‌است. می‌توان مانند دو استدلال مذکور از جانب فقها، به اطلاق گیری روی آورد و گفت دلیلی بر تخصیص این حکم به متمیز یا بالغ وجود ندارد و کودک غیر متمیز را هم شامل می‌شود که در این صورت مبنای شکل گرفته از این دو روایت، این می‌شود که از نظر شارع مقدس کودک در سنین ابتدایی عمر هم ممکن است تحت تأثیر هیجانات جنسی ناشی از مشاهده جماع والدین قرار بگیرد.

۱. علی بن ابراهیم عن ابيه عن القاسم بن محمد الجوهري عن اسحاق بن ابراهيم عن ابن راشد عن ابيه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يجامع الرجل امرأته، ولا جاريتة وفي البيت صبي؛ فان ذلك مما يورث الرذی.

در ذیل همین موضوع یعنی رابطه جنسی والدین روایتی وجود دارد که به دلیل وجود لفظی خاص در این روایت، استنباط فقها از روایات موجود در این موضوع مبنی بر مشمولیت کودک غیر ممیز قوت و صراحت بیشتری می گیرد.

در این روایت آمده است که امام علی علیه السلام می فرمایند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نهی کرده است از این که مرد با همسرش نزدیکی کند در حالی که کودک در گهواره به آن دو نگاه می کند^۱ (نوری، بی تا، ۱۴/۲۲۹).

بورسی سندی: اصل این روایت از کتاب الجعفریات نقل شده است. در برخی کتب حدیثی دیگر از جمله مستدرک الوسائل این روایت آورده شده است. اما نسبت به اصل اعتبار این کتاب اختلافاتی بین محدثین و فقها وجود دارد به طوری که درباره انتساب روایات این کتاب به اشعث تردیدهایی وجود دارد. اما محدث نوری در مقابل این شبهات و تردیدها این گونه پاسخ می گوید: محدثانی همچون فیض کاشانی و مجلسی و حر عاملی به این کتاب دسترسی نداشته اند و گر نه قطعاً آن ها هم در کتب خود از روایات این کتاب استفاده می کردند (نوری، بی تا، ۳/۲۹۰-۲۹۶). اما نسبت به خود روایت می توان گفت که گرچه اسماعیل پسر موسی بن جعفر ثقه است، اما نسبت به موسی بن اسماعیل که از سلسله راویان این حدیث است هیچ توثیق خاصی وارد نشده است و در کتب رجالی تنها برای او کتابی ذکر کرده اند و گفته اند محمد بن اشعث از او روایت نقل کرده است (طوسی، بی تا، ۴۵۵). بنابراین، این روایت مجهول و سند آن دارای ضعف است.

صاحب ریاض با محوریت این روایت در استدلال خود می گوید که اطلاق این روایات همانند اطلاق کلام اکثر اصحاب اقتضا می کند تفاوتی بین ممیز و غیر ممیز نباشد. به ویژه این که در روایتی در این باب، تعبیر مهد آورده شده است که قاعداً طفل و رضیع در مهد و گهواره است، از این رو وجهی برای اختصاص این مسئله به ممیز وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱۱/۳۶۹).

او علاوه بر استناد به اطلاق روایت که نتیجه آن شمول حکم اجتناب از جماع

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴
پاییز ۱۴۰۰

۱۹۸

۱. أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله أَنْ يُجَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَ الصَّبِيَّ فِي الْمَهْدِ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا.

در برابر غیر ممیز است، به لفظ (المهد) استناد می‌کند یعنی معتقد است وجود چنین کلمه‌ای در روایت خود قرینه‌ای برای تعیین محدوده سنی (الصبی) در روایت است چرا که صبی در مهد یعنی کودکی که سنی زیر سه سال دارد. او به‌طور صریح کودکان در سنین طفولیت را هم بنابه روایت موجود دارای امکان بالقوه برای تأثیر پذیری جنسی می‌داند و کودک را در این سنین دارای بیداری غریزی می‌پندارد. نکته قابل تأمل این است که اگر ما قید «فی المهد» را دستاویز خود قرار دهیم، چنین کاری از قبیل تقیید یا تخصیص حکم نیست، زیرا نتیجه چنین کاری باعث شمول حکم و توسعه حکم اجتناب از جماع می‌شود، در حالی که تخصیص و تقیید سبب تضییق دایره حکم و اخراج برخی از افراد از دایره حکم می‌شود. درحقیقت می‌توان گفت اگر استمساک و اتخاذ ما به دلیل لفظی یا غیر لفظی سبب تعریف لفظ صبی بر کودک ممیز بشود، آن وقت می‌توان گفت تقییدی صورت گرفته است، زیرا باعث محدود کردن دایره حکم و اخراج غیر ممیز از حکم می‌شود.

روایت چهارمی هم در این باب وجود دارد که تعبیر «صبی یحسن أن یصف حالک» در آن آمده است و در نگاه اول شاید بتوان آن تعبیر را دلیل نقضی بر نظرات فقها که تا اینجا ذکر شده است دانست.

سنّ تأثیر پذیری جنسی
در فرزندان

در این روایت آمده است که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: بپرهیز از این که جماع کنی در جایی که کودکی تو را ببیند که قدرت وصف حالت تو را دارد. راوی می‌گوید آیا کراهت تحریمی دارد؟ امام در جواب می‌فرماید: خیر. پس همانا اگر خداوند به تو فرزندی روزی داد، در فسق و فجور مشهور می‌شود^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰/۱۳۴).

بررسی سندی: این حدیث از کتاب طب الاثمه روایت شده است که نسبت به اعتبار این کتاب تردیدهایی وجود دارد (احمدی، ۱۳۸۹، ۳۵۹). اما در مورد راویان، آنچه از فحص و تحقیق بین کتب رجالی به دست می‌آید تنها پرداختن به شخصیت یکی از راویان آن یعنی جابر بن یزید جعفی است و درباره سایر روای آن در کتب هشت گانه

۱. الْحَسَنُ بْنُ سَطَّامٍ وَأَخُوهُ فِي طَبِّ الْأَيْمَةِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْخَلِيلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الثُّعْمَانِ بْنِ يَعْلَى عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام إِيَّاكَ وَالْجَمَاعَ حَيْثُ يَرَاكَ صَبِيٌّ يَحْسِنُ أَنْ يَصِفَ خَالَكَ فَلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ كِرَاهَةَ الشَّنْعَةِ قَالَ لَا فَإِنَّكَ إِنْ زُرْتَهُ وَوَلَدًا - كَانَ شَهْرَةً عَلِمًا فِي الْفُسْقِ وَالْفُجُورِ.

رجالی سخنی گفته نشده است. درباره جابر بن یزید دو نقل متفاوت وجود دارد. مثلاً در رجال کشی در قسمتی این گونه گزارش شده است که زاره می گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد احادیث جابر پرسیدم. پس ایشان در جواب گفتند که جابر را جز یک مرتبه نزد پدرم نیافتم و هیچگاه نزد من هم وارد نشد (کشی، ۱۳۸۲ق، ۱۹۱). در جایی دیگر این گونه گزارش شده است که زیاد بن اُبی حلال می گوید: یاران ما در احادیث جابر جُغفی اختلاف کرده اند. پس به آن ها گفتم از امام صادق علیه السلام سؤال می کنم. هنگامی که داخل شدم امام علیه السلام من را خطاب کردند و گفتند خداوند رحمت کند جابر جعفی را که درباره ما راست می گفت و خدا لعنت کند مغیره را که بر ما دروغ می بست (کشی، ۱۳۸۲ق، ۱۹۲). نتیجه آن که با توجه به سکوت کتب رجالی و جهل نسبت به جایگاه و شخصیت روایی راویان و عدم وجود توثیقی خاص، می توان گفت این حدیث مجهول و ضعیف و خالی از قوت و اعتبار است.

در تحلیل این روایت گفته شده است که مقتضای اطلاق بعضی از آن اخبار و تصریح بعضی از آن ها، عدم اختصاص حکم به صبی ممیز است. بلکه حتی ممکن است این حکم به شیرخوار هم سرایت کند، همان طور که برخی از فقها به آن اشاره کرده اند. این که برخی این حکم را به ممیز اختصاص داده اند دلیلی برای آن وجود ندارد و این که مثل برخی فقها بخواهیم صفت موجود در روایت «یحسن آن صف حالک» را دلیل بر اختصاص به ممیز بدانیم صحیح نیست، زیرا درست نیست که ما صراحت در روایت را طرد کنیم و به خاطر صفت موجود در روایت به تقیید روی بیاوریم، چرا که از نظر ما مفهوم وصف اعتبار ندارد (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۲۵/۱۶).

نراقی این روایت را در کنار سایر روایات بررسی می کند و علاوه بر اطلاق گیری در این روایات به صراحت و دلالت مطابقی موجود در این روایات هم اشاره می کند و معتقد است که این روایات صریح در شمولیت حکم بر کودک غیر ممیز است. هم چنین به تعبیر «یحسن آن یصف حالک» در روایت اشاره می کند و می گوید صحیح نیست مثل برخی افراد با استناد به این بخش از روایت از اطلاق دست برداریم و این تعبیر را تخصیصی بر حکم موجود بدانیم و غیر ممیز را از حکم خارج کنیم. او دلیل بطلان این روش را عدم اعتبار مفهوم وصف می داند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴

پاییز ۱۴۰۰

۲۰۰

در مورد دلیل پردازی نراقی این ایراد به ذهن می‌رسد که اگر دلیلی صریح و متقن بر تقیید و تخصیص وجود داشته باشد، نباید ابایی از چشم‌پوشی از اطلاق روایت داشته باشیم، چرا که ماهیت و خاصیت تقیید و تخصیص همین است و تنها نسبت به روایات مجمل به کار گرفته نمی‌شوند.

حتی اگر ما قائل به مفهوم وصف باشیم باز هم نمی‌توان به راحتی وصف موجود در این روایت را مقیدی بر اطلاق روایت بدانیم، زیرا در روایت تنها گفته شده است که کودکی که قدرت وصف تو را دارد. حال سؤال این است که منظور از قدرت وصف چه سطحی از ادارک است؟ چرا نتوان گفت کودک غیر ممیز هم می‌تواند آن صحنه جنسی والدین را که می‌بیند در ذهن خود در سطحی معمولی پردازش و وصف کند؟ بنابراین می‌توان گفت تعبیر موجود در روایت تنها از قبیل ذکر ملاک برای تعیین مصداق حکم موجود در روایت است. اما این که کودک در کدام دوره سنی دارای این ملاک (قدرت وصف) است، خود محل نزاع است و در واقع ما در تعیین سن بیداری جنسی به دنبال همین موضوع هستیم که آیا کودک ممیز یا غیر ممیز قدرت تجسم مناظر و شرایط جنسی و و تأثر از آن را دارد یا خیر؟

سن تأثیرپذیری جنسی
در فرزندان

در کنار آرای فقهی مذکور که موافق شمولیت حکم اجتناب از جماع در برابر کودکان هستند، برخی بنابه ادله خود معتقدند که غیر ممیز مشمول این حکم نمی‌باشد.

برای مثال گفته شده است: در برخی روایات به دلیل وجود لفظ صبی که اعم از ممیز است، شامل غیر ممیز هم می‌شود. اما در روایت دیگر «عَشِيْ اِمْرَاَتَه» شاید اختصاص به ممیز بکند (شهید ثانی، بی تا، ۹۵/۵).

آنان معتقدند درست است که لفظ صبی مطلق است و شامل کودکان در همه سنین می‌شود، اما در همان روایت اول که در این بخش گفته شد به خاطر وجود قیودی همچون «مستيقظ» و «پراهما» و «يسمع كلامها» شاید بتوان ادعا کرد حکم به ممیز اختصاص دارد. در تحلیل این نظر شاید بتوانیم بگوییم مراد گوینده آن این است که فعلیت و تحقق چنین قیودی تنها از جانب کودک ممیز ممکن است و غیر ممیز از لحاظ بصری و شنیداری آن چنان توانایی ندارد که بتوانیم بگوییم قیود

مذکور محقق شده است.

یا این که فقیهی دیگر در ذیل روایت چهارم که در بردارنده تعبیر قدرت وصف است، گفته است که پوشیده نباشد که این حکم اختصاص دارد به زمانی که دختر بچه یا پسر بچه ممیز باشند (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ۲۵/۱۲).

گویا او هم به خاطر وجود چنین قیدی در حدیث، حکم موجود در آن را اختصاص به ممیز داده است و معتقد است کودک غیر ممیز توانایی وصف حالت و شرایط را ندارد، بنابراین تحت تأثیر هیجان جنسی ناشی از حضور در رابطه جنسی والدین نمی شود.

در مورد استدلال برخی از فقها مبنی بر این که قیود مذکور در بعضی از روایات همچون شنیدن، بیدار ماندن و دیدن و وصف کردن، سبب اختصاص حکم به ممیز می شود، باید گفت که اتفاقاً نزاع و مقصود اصلی کنکاش ما این است که آیا در نگاه شارع مقدس کودک غیر ممیز فاقد درک و فهم و شنیدن و وصف مناظر جنسی در روابط والدین خود است یا خیر نمی توان بدون دلیل محکمی گفت کودک غیر ممیز فاقد این توانایی ها است و در نتیجه، لزوم اجرای حکم اجتناب از جماع تنها در برابر ممیز لازم الاتباع است؟ بنابراین چنین استدلالی از جانب فقها متقن به نظر نمی رسد. حال با ذکر آرای فقها که در ذیل روایات چهارگانه آورده شد، اختلاف نظر کوچکی در مورد شمولیت حکم مشترک در روایات مذکور وجود دارد، به طوری که برخی غیر ممیز را مشمول حکم و برخی دیگر غیر ممیز را خارج از حکم می دانند. حال برای رفع این اختلاف، فقیهی این روش را برگزیده است و می گوید: بهتر است که این کراهت به ممیز اختصاص یابد به ویژه این که در روایت «يُحْسِنُ أَنْ يَصِفَ حَالَكُ» کنایه به ممیز است. او در ادامه می گوید که در نهایت برای جمع بین روایات می توان گفت حکم کراهت در این مسئله شامل کودک ممیز و غیر ممیز می شود، اما در مورد ممیز این کراهت تشدید می یابد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۳۶/۲۳).

جمع بندی: در این مسئله در یافتیم که فقها بر اساس تفسیرها و تحلیل های خود نسبت به روایات، قطعاً کودک ممیز را بالاتفاق شامل حکم دانستند، اما نسبت به کودک غیر ممیز کمی اختلاف داشتند. این اختلاف به گونه ای است که قائلین به

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴

پاییز ۱۴۰۰

۲۰۲

اشتمال حکم بر غیر ممیز غلبه دارند و از طرفی قائلین دربارهٔ عدم اشتمال حکم به غیر ممیز، نظری قطعی و محکم نداده‌اند و در نهایت رویکردشان به یکی از روایات، بیشتر، عدم شمول بوده است.

نتیجه آن که در این باب، کودک ممیز قطعاً و غیر ممیز با کمی اختلاف نظر تحت تأثیر مشاهدهٔ خود از آن حالت جنسی والدین قرار می‌گیرند و این نشان می‌دهد افراد در سنین تمییز و غیر تمییز که قبل از بلوغ است، تحت تأثیرات جنسی به این شکل خاص قرار می‌گیرند و این مسئله تا حدودی خود ما را به تعیین سن تأثیر پذیری جنسی نزدیک می‌کند.

۱-۲. استحمام فرزند به همراه والدین

در این بخش دو روایت وجود دارد که محور تحلیل‌های فقهی قرار گرفته است و البته هر دو روایت نزدیک به هم هستند و تنها یکی از دیگری کامل تر است.

روایت اول: امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: مرد نباید همراه پسرش به حمام برود به گونه‌ای که به عورت آن نگاه کند^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵۰۱/۶).

سن تأثیر پذیری جنسی
در فرزندان

بررسی سندی: همان‌طور که در سلسله سند این حدیث مشهود است یک یا چند راوی از بین راویان آن ذکر نشده‌اند و به همین دلیل، مرحوم کلینی این روایت را با تعبیر (رَفَعَهُ) ذکر کرده است. بنابراین این روایت مرفوع است. علاوه بر این، مشکل دیگری که روایت مورد بحث دارد، جرح و ذمی است که نسبت به راوی آن یعنی سهل بن زیاد وارد شده است. مثلاً گفته شده است که او شخصی ضعیف و نادان است (کشی، ۱۳۸۲، ۵۶۶) یا این که او را غیر معتمد در نقل احادیث معرفی کرده‌اند و گفته‌اند برخی اصحاب بر غالی بودن او شهادت داده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۸۵). از این رو این روایت هم از حیث انسجام در سند و هم از لحاظ احوال راویان آن اعتبار ندارد.

روایت دوم: امام صادق علیه السلام فرمودند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: مرد نباید همراه پسرش به حمام برود به گونه‌ای که به عورتش نگاه کند. و پیامبر گفتند برای

۱. سَهْلٌ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لَيْدُ خُلِ الرَّجُلُ مَعَ ابْنِهِ الْحَمَامَ فَيَنْظُرُ إِلَى عَوْرَتِهِ.

والدین جایز نیست به عورت فرزند نگاه کنند و هم‌چنین برای فرزند جایز نیست به عورت والدین نگاه کند و امام صادق علیه السلام گفتند که پیامبر خدا لعن کرده‌است دو فرد بیننده و دیده‌شده را که در حمام بدون پوششی باشند^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵۰۳/۶).

بررسی سندی: علامه مجلسی این روایت را با استناد به قول مشهور ضعیف می‌خواند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴۰۶/۲۲). هم‌چنین در بین کتب رجالی نسبت به برخی راویان آن هیچ جرح و تعدیلی ذکر نشده‌است و نمی‌توان درباره وثوق آن‌ها نظری داد. اما در مورد حسین بن محمد بن عامر که از راویان این روایت است نقل شده‌است که او شخصی ثقه و امامی و ظاهراً صحیح‌المذهب است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۶۶؛ حلی، ۱۴۱۷ق، ۵۲). در مورد دیگر راوی آن یعنی معلی بن محمد بصری گفته‌اند که شخصی مضطرب‌الحديث و مردد در مذهب خود است (حلی، ۱۴۱۷ق، ۲۵۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۱۸). البته نجاشی می‌گوید که کتاب‌هایش ممدوح است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۱۸). ابن غضائری درباره این شخصیت می‌گوید که او از افراد ضعیف و غیر معتبر حدیث روایت می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ۹۶/۱). نهایت آن که روایت مذکور از لحاظ سند و احوال راویان خالی از قوت و اعتبار است.

جستارهای فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴
پاییز ۱۴۰۰

۲۰۴

در این دو روایت حکمی فقهی در یکی از موضوعات مربوط به تربیت جنسی گفته شده‌است که می‌توان از طریق آرای موجود فقهی در ذیل آن‌ها به مقصود خود یعنی تعیین سن بیداری جنسی نزدیک بشویم. در این روایات به موضوع استحمام فرزندان به همراه والدین خود اشاره شده‌است که محوریت روایات درباره نگاه نکردن به عورت یکدیگر و مطلوبیت پوشش عورت و بخش‌هایی از بدن است. حال اگر ما بتوانیم مخاطب این حکم را از نظر سنی تعیین کنیم در نهایت می‌توان ادعا کرد که از نظر شارع فرزندان در این دوره سنی دارای بیداری غریزه جنسی و امکان تأثیر پذیری هستند.

فقا در استناد و استنباط از این روایات نظراتی را بیان کرده‌اند که با توجه به آن‌ها

۱. الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لَا يَدْخُلُ الرَّجُلُ مَعَ ابْنِهِ الْحَمَامَ فَيَنْظُرُ إِلَى عَوْرَتِهِ وَ قَالَ لَيْسَ لِلْوَالِدَيْنِ أَنْ يَنْظُرَا إِلَى عَوْرَةِ الْوَلَدِ وَ لَيْسَ لِلْوَلَدِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عَوْرَةِ الْوَالِدِ وَ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله النَّاطِرَ وَ الْمَنْظُورَ إِلَيْهِ فِي الْحَمَامِ بِمَا مَنَّرَ.

می‌توان مخاطب این روایات را تعیین کرد.

برای مثال فقیهی گفته‌است این روایات دلالتی بر ادعای ما که حرمت است ندارد، چراکه سیره مشخصی بر پرهیز نکردن از نگاه به عورت کودکان کوچک وجود دارد و همچنین به‌خاطر نیاز کودکان خردسال به مباشرت مادران و مریانشان برای رفع نجاسات و این قبیل کارها بدون نگاه کردن برای مادر و مربی بسیار سخت است. اما احوط اجتناب از دیدن عورت کودک است در زمانی که به سن سه و چهارسالگی برسند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱/۳۸۶).

در مورد استدلال فوق، اصل استنباط حکم حرمت در روایت به‌دلیل وجود صیغه نهی صحیح به‌نظر می‌رسد، چراکه صیغه نهی ظهور در حرمت دارد و استنباط کراهت از آن نیاز به قرینه دارد. حال می‌توان گفت دلیلی لبی همچون سیره یا عسرو حرج سبب برداشت کراهت از ظهور اطلاقِ تحریم موجود در روایت می‌شود و می‌توان گفت به‌دلیل همان دلیل لبی (سیره متشرعه) برای غیرممیز کراهت دارد و برای ممیز به‌دلیل ظهور صیغه نهی دلالت بر حرمت دارد. البته اگر مبنای فقیهی در دلالت صیغه نهی این نباشد که ظهور در تحریم دارد و مبنایی دیگر از مواضع موجود بین اصولیون را اتخاذ کند، باز هم برای حمل صیغه نهی موجود در روایت بر کراهت، باید قرینه‌ای اقامه بشود تا بتوانیم از حرمت دست بکشیم. نتیجه آن که در صورت پذیرش قرائن درنهایت می‌توان غیرممیز را از حکم حرمت خارج کرد و برای ممیز قائل به حرمت دیدن عورتین بین او و والدین شد.

علامه حلی تحلیلی عرفی از این مسئله می‌کند و با این تحلیل به سراغ تبیین روایت رفته‌است و می‌گوید که سیره متشرعه این است که کودکان خردسال را به حمام می‌برند و نظافت آن‌ها را انجام می‌دهند و از طرفی انجام استحمام و نظافت بدون نگاه به عورت موجب عسرو حرج می‌شود. از این رو نمی‌توان حکم به حرمت داد، اما به‌دلیل وجود چنین روایاتی درنهایت می‌توان گفت از سنینی خاص یعنی سه یا چهارسالگی احتیاط اقتضا می‌کند که نه کودک عورت والدین را ببیند و نه والدین عورت کودک را ببینند.

همچنین در جایی دیگر گفته شده‌است که براساس قاعده اقتصار بر متیقن

(انصاری، ۱۴۱۵ق، ۴۲۵/۱) برای تقييد اطلاق اين روايت و ساير روايات مشابه تنها می توان غير ممیز را استثنا کرد و فرقی ندارد که او نگاه کننده باشد یا نگاه شونده، چرا که او به منزله بهائم است. شيخ انصاری در ادامه بیان می کند که به طور نسبی باید قائل به جواز شستن پسر پنج ساله توسط مادر و شستن دختر پنج ساله توسط پدر شد. در نهایت می گوید که در حرمت نگاه به عورت فرقی ندارد که نگاه کننده و نگاه شونده هم جنس باشند یا نه (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۴۲۵/۱).

شيخ انصاری به قاعده فقهی استناد می کند و می گوید بر اساس قاعده اقتصار بر قدر متيقن اگر بخواهیم به تقييد اين روايات روی بیاوریم تنها غير ممیز را می توانیم از حکم خارج کنیم، چرا که او همچون چهارپایان قدرت درک و تحلیل و تشخیص ندارد و البته از سنين پنج سالگی باید به حکم موجود در روايت عمل کنیم و اين آداب جنسی را رعایت کنیم.

در نظری دیگر که از نظر استدلال، مشابه نظر قبل است درباره این روايت آمده است که شمول اين روايات برای ممیز آشکار است اما نسبت به غير ممیز اگر ادعای انصراف نشود پس شکی در عدم شمولیت آن نیست، به ویژه آن که غير ممیز را به منزله بهائم گرفته اند، زیرا بر نگاه غير ممیز چیزی که موجب تحریک شهوت بشود مترتب نمی شود و معیار حرمت نظر برای ممیز تهییج شهوت است و ملاک در ناظر و منظور إليه یکسان است (ازاکی، ۱۴۲۰ق، ۵۹).

در هر دو رأی مذکور (انصاری، ازاکي) دليل تقييد حکم و اخراج غير ممیز از حکم را هم ردیف بودن کودک غير ممیز با حیوانات بیان کرده اند. در حالی که همان طور که قبل تر اشاره شد اصل پژوهش ما رسیدن به اين مهم است که آیا کودک در سنين غير ممیز واقعاً فاقد مرتبه هرگونه فهم و درک و دریافت است به گونه ای که تحت تأثیر زمینه ها و فضاهای جنسی قرار نگیرد؟ اگر بگوییم فاقد هر سطح از دریافت های ذهنی از مناظر جنسی است، آن زمان است که می توان گفت همانند بهائم است در حالی که تشخیص ناهمی و تأثیر ناپذیر بودن او صغرای قضیه است که ما به دنبال آن هستیم و نمی توان آن را از نظر قوه درک و شعور، بی دليل هم ردیف حیوانات دانست.

همچنین برخی با استناد به اطلاق کلمهٔ ولد این گونه تبیین کرده‌اند که اطلاق کلمهٔ ولد شامل صغیر و کبیر می‌شود و به طریق اولویت می‌توان استدلال کرد به عدم جواز نظر غیر والدین به عورت کودک ممیز و وجوب پوشاندن آن (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق. ۴/۳۹۱). البته سیدزیدی با توجه به استناد به اطلاق معلوم نیست بر چه اساسی کودک غیر ممیز را از حکم خارج کرده‌است.

شیری زنجانی هم نظر با سایر آرای فقها مبنی بر اختصاص حکم به کودک ممیز می‌گوید: آنچه از آیات و روایات برداشت می‌شود مبعوض بودن آشکار کردن عورت است و این مبعوضیت شامل عورت دختر بچه و پسر بچه می‌شود و گرچه تکلیفی متوجه کودکان نیست، اما از مجموع روایات مطلوبیت ستر عورت استفاده می‌شود و بین مطلوبیت ستر و مبعوضیت نظر به عورت ملازمهٔ اقتضایی وجود دارد (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۳/۷۹۵).

جمع بندی: در این قسمت دانشمندان فقهی بالاتفاق قائل بر این بودند که جایز نیست کودک ممیزی عورت والدین خود را ببیند و هم چنین جایز نیست که والدین عورت کودک خود را ببیند. با توجه به این مسئله ابتدا یک حکم تربیت جنسی برای والدین نسبت به فرزندان نشان استنباط می‌شود و سپس درک می‌کنیم که از نظر شارع کودک ممیز با نگاه به عورت دیگری حتی والدین خود، تحت تأثیر آسیب‌هایی قرار می‌گیرد و از طرفی هم، آشکار بودن عورت کودک برای دیگران ممکن است آسیب‌هایی را ایجاد کند. بنابراین کودکان در سنین تمییز که قبل از بلوغ است، دارای تأثیر پذیری و تحریک پذیری جنسی هستند. ذکر محیط حمام در این مسئله به نظر می‌رسد از این جهت است که محلی است که بیشترین امکان در این نابهنجاری (مشاهده عورت) را دارد و گرنه در هر موقعیت دیگری هم مانند استخر این اتفاق مذموم است و باید والدین و کودکان آموزش ببیند.

۳-۱. پوشش و نگاه نسبت به کودکان

در این مبحث روایاتی دربارهٔ نحوه و زمان پوشش دختر در برابر نامحرم آمده‌است. با توجه به زمان مذکور در روایات و هم چنین تحلیل‌های فقها در ذیل این روایات

می‌توان به نگاه شارع در مورد سن تاثیر پذیری و تاثیرگذاری جنسی دست یافت. برای مثال در روایتی آمده است که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: برای دختر بچه هنگامی که به حیض برسد شایسته است که پوششی بر سر کند مگر این که آن را نیابد^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵/۵۳۲).

بررسی سندی: این حدیث از نظر سلسله روایان مسند است و کتب رجالی در مورد همه روایان آن به جز سهل بن زیاد به خوبی سخن گفته‌اند. روایان آن را ثقه و امامی (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۰۲) و کاملاً مورد اعتماد دانسته‌اند (برقی، ۱۳۴۲، ۱۷). و هم‌چنین در مورد محمد بن مسلم گفته‌اند او از اصحاب اجماع بوده است و اهل عامه هم از او روایت نقل کرده‌اند و مورد اعتماد امامیه است (کشی، ۱۳۸۲، ۲۳۸). هم‌چنین علامه مجلسی این حدیث را صحیح بر شمرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۰/۳۷۰).

و یا این که در روایتی دیگر دقیقاً با ذکر ملاک زمان آغاز حجاب یعنی زمان حیض دختر به دوره تکلیف دختر نسبت به پوشش او پرداخته شده است.

امام رضا علیه السلام می‌فرماید: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم درباره دختری که نمی‌داند چه موقع شایسته است که سرش را بپوشاند در برابر کسی که بین او و خودش محرمیت نیست و نمی‌داند چه وقت واجب است که برای نماز چه موقع مقنعه بر سر کند! امام کاظم علیه السلام پاسخ دادند لازم نیست سرش را بپوشاند تا زمانی که نماز بر او حرام شود (حیض شود)^۲. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۰/۵۳۳).

بررسی سندی: آنچه در مورد این روایت گفته شده است جملگی مدح و ستایش روایان آن است. افرادی عظیم‌الشان همچون صفوان بن یحیی که او را وکیل امام رضا علیه السلام و کاملاً مورد اعتماد معرفی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳، ۳۳۸). هم‌چنین فردی همچون فضل بن شاذان که از او به عنوان فردی متکلم و فقیه و جلیل‌القدر یاد شده است و برای او کتبی همچون الفرائض الکبیر و الفرائض الصغیر ذکر کرده‌اند

۱. عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ لَا يَصْلُحُ لِلجَارِيَةِ إِذَا حَاصَتْ إِلَّا أَنْ تُحْتَمَرَ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَهُ.

۲. مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَأَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ علیه السلام عَنِ الْجَارِيَةِ الَّتِي لَمْ تَدْرِكْ مَتَى يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُعْطَى رَأْسَهَا مِمَّنْ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ مَحْرَمٌ وَ مَتَى يَجِبُ عَلَيْهَا أَنْ تُقَنَّعَ رَأْسَهَا لِلصَّلَاةِ قَالَ لَا تُعْطَى رَأْسَهَا حَتَّى تَحْرَمَ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ.

(طوسی، بی تا، ۳۶۳). مجلسی این روایت را صحیح دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۳۷۰/۲۰). حال در تحلیل و استنباط از این روایات، نظرات و آرای در متون فقهی دیده می شود که می توان از آن ها سن بیداری جنسی و تأثیرپذیری غریزه جنسی را در کودک به دست آورد.

مثلاً فقیهی می گوید باید احتیاط و جویی در این مسئله داشت یعنی این که در حکم جوازی موجود در روایات مبنی بر عدم لزوم ستر در برابر پسر بچه تا قبل از بلوغ، باید تنها به برخی مواضع خاص از بدن اکتفا شود. منظور مواضعی که عادتاً با لباس های متعارف پوشیده نمی شود مثل وجه و کفین و موی سر و روی دویا، نه این که مواضعی مثل ران و پشت و قفسه سینه و پستان ها را در برابر آن ها آشکار کرد. هم چنین در ادامه گفته می شود زن می تواند به پسر بچه ممیز نگاه کند تا زمانی که آن کودک به سنی نرسیده است که نگاه به آن باعث غلیان شهوت بشود (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ۲/۲۳۵-۲۳۳).

واضح است که مرحوم اصفهانی نسبت به پوشش مواضعی از بدن که بیشتر جنبه تحریکی دارد احتیاطاً حکم به وجوب پوشش زن در برابر غیر بالغ می دهد و این یعنی آن که از نظر او قبل از بلوغ هم بیداری جنسی و امکان لغزش و انحراف جنسی وجود دارد.

مرحوم بحرانی در استدلالی مشابه بیان می کند که حاصل ادله سابق و تدقیق در دلالت آن ها این است که زن جایز نیست که آن بخش از اعضای بدن خود را که پایین تر از سر و ساقین است آشکار کند مانند پستان ها و شکم و دو ران، زیرا محل اشتراک و اتفاق بین دو آیه «ابداء الزینة» و آیه «استیذان» است. او در ادامه می گوید اطلاق دو آیه «غض بصر» شامل این حکم می شود که مردان از دختر ممیز، و زنان از پسر ممیز چشم پوشی کنند.

او در ادامه می گوید که گاهی گفته می شود مقتضی ادله این است که زن بالغ بتواند مویش را برای صبی ممیز آشکار کند و هم چنین دختر تا قبل از بلوغ و حیض می تواند سرش را نپوشاند. اما ما در جواب می گوئیم بله این درست است، اما نهایت فقط شامل سر و دو ساق است نه بیشتر از آن (بحرانی، ۱۴۲۹، ۶۶/۱).

او ملاک را همان امکان تهییج و تحریک جنسی دانسته است و ضمن قبول عدم لزوم پوشش سر و صورت در برابر غیربالغ معتقد است که نسبت به پوشش بخش‌هایی دیگر از بدن که محرک‌تر و مهیج‌تر است، باید التزام و اهمتامی صورت بگیرد. نتیجه نظر او این است که امکان تحریک و تهییج کودک قبل از بلوغ وجود دارد و ممکن است نسبت به مشاهده برخی اندام‌های خاص زنانه تأثیر جنسی بپذیرد. این مطلب خود بیانگر بیداری جنسی در این سنین است.

در نظرات مذکور مبنی بر این که دختر غیربالغ باید مواضع خاصی از بدن را پوشاند یا این که زن بالغ مواضعی خاص از بدن خود را باید در برابر پسر ممیز پوشاند، به دلیل نقلی‌ای استناد نشده است. اما از طریقی دیگر این گروه از فقها برای نظر خود احتجاج کرده‌اند و آن تنقیح مناط و ملاک است. این گروه معتقدند بنابه ادله، تهییج و تحریک جنسی نباید صورت بگیرد. حال این تهییج جنسی در نمایان کردن بخش‌هایی از بدن همچون ران و ساق و پستان‌ها بسیار پررنگ است به گونه‌ای که حتی امکان این تهییج برای ممیز هم وجود دارد، بنابراین، احوط آن است که از چنین تهییج و تحریکی جلوگیری شود. حال ما در تکمیل این دلیل آوری می‌گوییم اگر ملاک صرف تهییج و تحریک است، پس در صورتی که برای ما ثابت شود غیر ممیز هم در معرض چنین هیجان و غلیان جنسی است، باید احتیاطاً حکم به مراقبت و پوشش در برابر این گروه از کودکان بدهیم.

این نوع از ملاک‌گیری در این مسئله (پوشش در برابر غیربالغ) در ادبیات بسیاری از فقهای دیگر هم دیده می‌شود. این دسته معتقدند ملاک بر وجوب یا عدم وجوب پوشش در برابر غیربالغ هیجان و غلیان جنسی کودک است به گونه‌ای که نسبت به هر کودک ممیز تفاوت دارد. بنابراین از نظر این گروه اگرچه به قاطعیت گفته نشده است که ممیز با مشاهده بخش‌هایی از بدن زن تحریک می‌شود، اما به صراحت وجود و تحقق چنین تحریک و تأثیر پذیری جنسی را در ممیز ممکن دانسته‌اند و حکم را به آن مشروط کرده‌اند.

در این باره برخی می‌گویند: پسر بچه اگر غیر ممیز باشد ایرادی ندارد که به زن نگاه کند و بر زن هم ایراد ندارد بر او آشکار کند به دلیل این آیه از قرآن که «أَوِ الطُّفْلِ

الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ»^۱ (نجفی، ۱۴۰۴، اق، ۸۴/۲۹) و اما اگر پسر بچه ممیز باشد، پس اگر در او هیجان شهوت و تشوق باشد، مانند بالغ است در نگاه کردن و در نتیجه بر ولی واجب است از آن منع کند و بر اجنبی واجب است از او بپوشاند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، اق، ۴۹/۷).

جمع بندی: در این بحث می توان ادعای اجماع کرد مبنی بر این که فقها نسبت به پوشش مواضع عادی بدن همچون سر و موی سر زن در برابر پسر غیر بالغ حکم به جواز داده اند اما نسبت به مواضع دیگر بدن که محرک تر است با احتیاط بیشتری نظر داده اند و گفته اند که اگر در پسر بچه غیر بالغ (ممیز) امکان تهییج و تحریک است باید نسبت به پوشاندن اعضای خاصی از بدن اهتمام بیشتر داشت و این نشان دهنده این است که امکان تحریک پذیری پسر ممیز نسبت به دیدن برخی اندام های زنانه کاملاً وجود دارد، پس باید آموزش هایی در مورد بزرگترها برای رعایت پوشش بین کودکان ارائه کرد.

سن تأثیر پذیری جنسی
در فرزندان

۴-۱. بوسیدن و در آغوش گرفتن دختر بچه

این مسئله هم از جمله موضوعاتی است که در روابط افراد به ویژه آشنایان، زیاد اتفاق می افتد. در این باره دو روایت مورد توجه و تحلیل بیشتر قرار گرفته است. فقیهان هم در ذیل همین دو روایت به ارائه نظرات خود پرداخته اند. ابتدا دو روایت ذکر می شود و سپس نظرات فقهی بیان می شود.

۱. امام صادق علیه السلام می فرماید: هرگاه دختر بچه به سن شش سالگی برسد، پس پسر بچه نباید آن را بوسد و هنگامی که پسر بچه به هفت سالگی برسد نباید زن را بوسد^۲ (صدوق، ۱۴۱۳، اق، ۴۳۷/۳).

بررسی سندی: این حدیث از نظر سلسله روایان حدیثی مرفوعه است و این خود استناد به حدیث را با مشکل مواجه می کند. از طرفی در مورد روایان این روایت توثیقی

۱. (نور/۳۱).

۲. فی روایة مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ الْعَبِيدِيِّ عَنِ زَكْرِيَّا الْمُؤْمِنِ رَفَعَهُ أَنَّهُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ سِتِّ سِنِينَ فَلَا يُقْبَلُهَا الْغُلَامُ وَالْغُلَامُ لَا يُقْبَلُ الْمَرْأَةَ إِذَا جَازَ سِتْعَ سِنِينَ.

قطعی وارد نشده است، چرا که محمد بن احمد بن یحیی را جلیل القدر اما دارای غلو و اختلاط و ناقل از افراد ضعیف الایمان معرفی کرده‌اند (طوسی، بی تا، ۴۱۰: نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۴۸). یا این که در مورد زکریابن محمد مؤمن نقل شده است که او واقعی مسلک است و در نقل حدیث صحیح و غیر صحیح را با هم مختلط می کند (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۷۲). هم چنین در مورد راوی دیگر یعنی محمد بن عیسی بن عبید گفته شده است او فردی ثقه و امامی و ممدوح است (ابن داود، ۱۳۹۲ق، ۵۰۹: کشی، ۱۳۸۲، ۵۳۸) و در مقابل، برخی دیگر او را عالی و فردی ضعیف الایمان دانسته‌اند (طوسی، بی تا، ۴۰۲). بنابراین با توصیفی که از مرفوعه بودن سند حدیث و احوال راویان گفته شد، باید بگوییم این حدیث ضعیف است و اعتباری ندارد.

۲- امام رضا علیه السلام می فرمایند: در این روایت راوی می گوید از امام رضا علیه السلام پرسیدم درباره دختری که بین من و او محرمیتی نیست، اما او خودش را در آغوشم می اندازد و من آن را بغل می کنم و می بوسم. امام در جواب می گویند پس هنگامی که آن دختر بچه به سن شش سالگی برسد آن را بر دامن خود قرار نده! (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰/۲۲۹).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴
پاییز ۱۴۰۰

۲۱۲

بررسی سندی: راویان آن این حدیث تا معصوم علیه السلام کاملاً ذکر شده‌اند و متصل به معصوم علیه السلام هستند، پس این حدیث مسند است. از طرفی نسبت به راویان آن مدح و تعدیل و توثیق‌هایی ذکر شده است به گونه‌ای که تعبیری همچون ثقه، امامی، معتمد نزد امامیه، وجیه و معتبر نزد امام معصوم علیه السلام درباره راویان آن ذکر شده است (طوسی، بی تا، ۶۱: نجاشی، ۱۳۶۵، ۸۳: حلی، ۱۴۱۷، ۱۰۹). البته نسبت به یکی از راویان آن یعنی ابی احمد کاهلی سخن و توثیقی وجود ندارد، بنابراین به همین دلایل می توان این حدیث را مجهول اما صحیح دانست.

آنچه که در این دو روایت بیشتر کمک کننده است تصریح معصوم علیه السلام به ذکر عمر کودکان است. در این دو روایت نسبت به یک عملی که حتی در عرف و

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنْ أَبِي أَحْمَدَ الْكَاهِلِيِّ وَ أُطْنُي قَدْ حَضَرْتُهُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ جَارِيَةٍ لَيْسَ بَيْنِي وَ بَيْنَهَا مَحْرَمٌ - تَغَشَانِي فَأَخْمَلُهَا وَ أَقْبَلُهَا - فَقَالَ إِذَا آتَى عَلَيْهَا سِتُّ سِنِينَ فَلَا تَضَعُهَا عَلَى حَجْرِكَ.

مراودات امروزی زیاد به چشم می خورد یعنی بوسیدن و در آغوش گرفتن کودکان حکمی صریح بیان شده است که در مقصود ما یعنی تعیین سن بیداری جنسی بسیار کمک کننده است.

در آرای فقهی هم مشاهده می کنیم محوریت اصلی بحث بر سن و اعداد ذکر شده در روایات است. در نظری آمده است: مقتضای اطلاق ادله جواز مباشرت نظری و لمسی با غیربالغ است و در این بین تفاوتی بین صبی و صبیبه وجود ندارد و اما بعضی از اقسام غیربالغ به نسبت بعضی از اقسام لمس یعنی بوسیدن خارج می شود، در زمانی که کودک به سن شش سالگی برسد. شاید علت این امر به این سبب است که در این سن، کودک دختر یا پسر در معرض هیجان شهوت هستند و حتی ممکن است برای بوس کننده این هیجان ایجاد شود. اما این که بخواهیم برای پسر بچه هفت ساله هیجان و شهوت تصور کنیم از روی چشم پوشی است مگر بگوییم هنگامی که پسر بچه زن را می بوسد برای او شهوت حاصل می شود یا این که بگوییم در این سن پسر بچه نزدیک سن ممیز شدن است و شارع مصلحت نمی داند که زن را ببوسد چرا که برای او از این عمل یک صورت ذهنی حاصل می شود و این تصویر در ذهن او از اسباب ایجاد هیجان باقی می ماند (اشتهاردی، ۱۴۲۰، اق، ۱۱۶/۲۹).

سن تأثیرپذیری جنسی
در فرزندان

۲۱۳ مرحوم اشتهاردی سنین شش و هفت سالگی را که در روایات آمده است سنینی حدس می زنند که کودک کم کم دارای هیجان جنسی و تأثرات غریزی است، به همین دلیل باید از این سنین نسبت به برخی از مراوده ها و لمس کردن ها با کودک مراقبت صورت گیرد. از طرفی او معتقد است که این حکم شارع از لحاظ عملی و تربیتی و پیشگیرانه نسبت به ایجاد تصور جنسی در ذهن کودک است. این نوع گفتارها خود موبدی بر وجود بیداری جنسی در سنین تمیز و قبل از بلوغ است (اشتهاردی، ۱۴۲۰، اق، ۱۱۶/۲۹).

در نظری دیگر آمده است: سؤال در روایت از حمل و بوسیدن است، اما معصوم علیه السلام جواب داده است به نهی از در دامن قرار دادن و براساس فهم عرفی کشف می شود که امام علیه السلام نسبت به امری که ضعیف تر و کم محرک تر است (در دامن قرار دادن) جواب داده است. سپس به طریق اولویت حمل و بوسیدن هم جایز

نیست. پس از روایت استفاده می‌شود که مانعی از بوسیدن و حمل کردن کودک تا قبل از شش‌سالگی نیست، اما وقتی به شش برسد در دامن قرار دادن آن علاوه بر حمل و بوسیدن جایز نیست (خویی، ۱۴۰۹ق، ۱/۱۹۰).

مشهود است که آقای خویی به عین عبارات روایت استناد می‌کند و از دلالت مطابقی و تصریح روایت این گونه استنباط می‌کند که کودک از سنین شش و هفت به بعد نباید مورد نوازش‌ها و ارتباط‌های لمسی از طرف افراد نامحرم قرار گیرد. حال سؤال این است آیا حاصل این روایت و استنباط به دست آمده از آن غیر از این است که کودکان در سنین قبل از بلوغ امکان ابتلا به انحرافات و کج‌روی‌های جنسی دارند؟ اگر چنین مسئله‌ای را بپذیریم باید گفت سن بیداری جنسی در فرزندان به سنین قبل از بلوغ برمی‌گردد.

همچنین گفته شده است: اشکالی در بوسیدن دختر بچه نامحرم نیست و هم چنین اشکالی در قرار دادن او روی پا هم نیست به خاطر وجود نصوص فراوان. دلالت روایات بر عدم جواز بوسیدن است هنگامی که به شش‌سالگی برسد و این از طریق اولویت است، چراکه وقتی در روایتی می‌گوید بعد از شش‌سالگی نمی‌توان آن را روی پا گذاشت پس به طریق اولی نمی‌توان آن را بوسید (سبحانی، بی‌تا، ۱/۷۳).

و در نظر دیگری آمده است ظاهر عدم اختلاف در جواز بوسیدن و در دامن قرار دادن، قبل از شش‌سالگی است به‌ویژه که بدون انکار سیره عملی بر وجود دارد. اما آیا این که بعد از سن شش‌سالگی حرام است یا کراهت دارد، بعضی از روایات به مقتضی تعبیری چون «لایقَبَلُها» دلالت بر حرمت دارد. اما تعبیری چون «لاینبغی» و ذکر عدد پنج به جای شش در بعضی روایات دیگر دلالت بر کراهت می‌کند، به‌ویژه این که سیره عملی بر آن مستقر است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ۱/۶۳).

جمع‌بندی: در این مسئله آنچه که حاصل می‌شود این است که از منظر فقها بعضی از رفتارهای خاص با کودک از قبیل بوسیدن، نوازش، بغل کردن و روی پا گذاشتن از یک دوره سنی به بعد موجه نیست که انجام شود و این سنین را براساس تصریح روایات و نظرات فقها از سن شش و هفت به بعد می‌توان برشمرد. علاوه بر این، در این روایات و آرای مذکور گفته شد که نه تنها کودکان نباید مورد این

رفتارها قرار بگیرند، بلکه خود کودکان هم نباید نسبت به همدیگر یا بالغین به این رفتارها پردازند. هم از فاعلیت کودکان نسبت به این امور هشدار داده شده است و هم از مفعولیت کودکان نسبت به این امور باید مراقبت کرد. بنابراین وقتی بنابه اقوال معصومین علیهم‌السلام و تفاسیر فقها، در سنین خاصی از کودکی که قبل از بلوغ است باید مراقبت‌ها و ملاحظه‌های تربیتی را در معاشرت کودکان با هم و هم‌چنین بزرگترها با کودکان مورد توجه ویژه قرار داد، به این معنا است که در این سن حتماً بیداری جنسی و در نتیجه قابلیت تأثیرپذیری جنسی وجود دارد.

نتیجه‌گیری

آنچه که از تمام روایات مذکور در این باب و هم‌چنین نظرات و تحلیل‌های فقهی در ذیل آن‌ها به دست می‌آید در سه مورد ذکر می‌شود:

۱. براساس متون فقهی و روایی مشخص می‌شود که همه فقها به اجماع بسیاری از آموزه‌های تربیت جنسی را در دوره سنی ممیز بودن کودکان لازم دانسته‌اند و مصداق بایدها و نبایدهای تربیتی خود را کودک ممیز می‌دانند. از طرفی سن تمیز در کودکان معمولاً از پنج و شش سالگی تا قبل از بلوغ است. از این رو در نگاه فقهی کودکان از این سنین به بعد در معرض هیجان‌های جنسی، آسیب‌های جنسی، بیداری جنسی و به‌طور کل، تحت تأثیرکنش‌ها و واکنش‌های جنسی هستند. بنابراین می‌توان گفت انسان در سنین دوم کودکی که معمولاً در روان‌شناسی رشد بین شش تا دوازده سالگی تعیین کرده‌اند، براساس این رهیافت فقهی قطعاً دارای بیداری جنسی است و در برنامه‌های تربیت جنسی از طرف خانواده و حاکمیت باید این سنین مورد توجه جدی قرار گیرد.

۲. علاوه بر قطعیت بیداری جنسی در سن دوم کودکی باید گفت که در برخی از مسائل مورد بحث در این بخش، همچون عدم رابطه زناشویی خاص در برابر فرزندان، آرای فقهی بر شمولیت این حکم برای کودکان غیرممیز مبتنی است. این نشان می‌دهد که حتی در برخی از امور، شایسته است در دوره اول کودکی هم مراقبت و ملاحظاتی صورت گیرد. بنابراین حتی می‌توان ادعا کرد آغاز تأثیرپذیری

جنسی در سنین بسیار پایین تر یعنی قبل از پنج سالگی است.

۳. براساس کشف سنی که در آن فعالیت و بیداریِ غریزه جنسی کودکان آغاز می‌شود و آن‌ها از آن سنین تحت تاثیر کنش‌ها و واکنش‌های جنسی هستند، می‌توان به تعیین زمان شروع تربیت جنسی اقدام کرد و این چالش موجود بین اندیشمندان و خانواده‌ها را مبنی بر شروع زود هنگام یا دیر هنگام تربیت جنسی را با رویکردی فقهی حدیثی پاسخ داد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند، محمد مهدی. (۱۳۸۸). قم: اسوه.
- ۱. ابن داود حلی، حسن بن علی. (۱۳۹۲ق). الرجال. نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.
- ۲. ابن فارس، احمد. (بی تا). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
- ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ۴. اراکی، ملا ابوطالب. (۱۴۲۰ق). شرح نجات العباد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
- ۵. اشتهاردی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. تهران: دار الأسوة للطباعة.
- ۶. اصفهانی، سید ابوالحسن. (۱۴۲۲ق). وسیلة النجاة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- ۷. اصفهانی، محمد تقی رازی. (۱۴۲۷ق). تبصرة الفقهاء. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
- ۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب الطهارة. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم.
- ۹. ———. (۱۴۱۵ق). کتاب النکاح. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم.
- ۱۰. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
- ۱۱. بحرانی، محمد سند. (۱۴۲۹ق). سند العروة الوثقی. قم: مکتبه فک.
- ۱۲. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲). الرجال. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳. بستان، حسین؛ شرف‌الدین، سید حسین؛ بختیاری، محمد عزیز. (۱۳۹۰). اسلام و جامعه شناسی خانواده. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴

پاییز ۱۴۰۰

۲۱۶

۱۴. بهشتی، محمد. (۱۳۸۷). آرای دانشمندان در تعلیم و تربیت. تهران: سمت.
۱۵. ثابت، حافظ. (۱۳۸۵). تربیت جنسی در اسلام. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۶. جمعی از مؤلفان. (۱۳۷۰)، مجله فقه اهل بیت، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۱۷. حائری، علی بن محمد. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال في معرفة الرجال. بی جا: بی نا.
۲۰. _____ . (۱۴۲۷ق). تبصرة الفقهاء. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). مبانی العروة الوثقی. قم: منشورات مدرسة دار العلم.
۲۲. _____ . (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۲۴. زنجانی شبیری، سید موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب النکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۲۵. سبحانی، جعفر. (بی تا). نظام النکاح فی الشریعة الإسلامية. قم: بی جا.
۲۶. سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام. قم: مؤسسه المنار.
۲۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۹ق). دلیل تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۸. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ق). اللمعة الدمشقية. بیروت: دار التراث.
۲۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). الروضة البهیة. قم: کتاب فروشی داوری.
۳۰. _____ . (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۳۱. صدوق، محمد بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۲. صیمری، مفلح بن حسن. (۱۴۲۰ق). غایة المراد. بیروت: دار الهادی.
۳۳. طباطبائی، محمدرضا. (۱۳۷۹). صرف ساد. قم: دار العلم.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳۵. _____ . (بی تا). الفهرست. نجف: المكتبة الرضویة.
۳۶. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴). تذكرة الفقهاء. قم: انتشارات آل البيت.

۳۷. فقهی، علی نقی. (۱۴۲۹). تربیت جنسی از منظر قرآن و حدیث. قم: دار الحدیث.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر. قم: دار الهجرة.
۳۹. قاسمی، حمید محمد. (۱۳۷۳). تربیت جنسی از دیدگاه اسلامی. بی جا، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۰. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. (۱۴۲۲ق). انوار الفقاہة. نجف: مؤسسة کاشف الغطاء.
۴۱. کرکنندال، لستر. (۱۳۳۱). آموزش جنسی اطفال. ترجمه مهدی جلالی. تهران: فرانکلین.
۴۲. کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۳. کئی، محمد بن عمر. (۱۳۸۲). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۴. لنکرانی، محمد فاضل. (۱۴۲۵ق). تفصیل الشریعة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۵. مصطفوی، حسن. (بی تا). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۶. مطهری، مرتضی. (بی تا). اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب. تهران: صدرا.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۴ق). کتاب النکاح. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۸. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). الرجال. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۴۹. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۰. نراقی، احمد بن مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۵۱. نوری محدث، میرزا حسین. (بی تا). مستدرک الوسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۵۲. هاشمی، ریحانه. (۱۳۸۹). شیوه‌های کنترل غریزه جنسی از نظر اسلام. قم: بوستان کتاب.
۵۳. یزدی طباطبائی، محمد کاظم. (۱۴۱۴ق). العروة الوثقی. قم: کتاب فروشی داوری.

References

• *The Holy Qur'an*, Translated by Muḥammad Mahdī Fülādwand. 2009/1388. Qom: Nashr Uswah.

1. Al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn 'Alī Ibn Dāwūd. 1972/1392. *Al-Rijāl*. Najaf: Al-Maṭba'at al-Ḥaydarīyah.

2. Ibn Fārs, Abī al-Ḥusayn Aḥmad. n.d. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūm. Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī.

3. Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram. n.d. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Mirṣād.

4. Al-Arākī, Mullā Abū Ṭālib. 1999/1420. *Sharḥ Nijāt al-'Ibād*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

5. al-Ishtihādī, 'Alī Panāh. 1996/1417. *Madārik al-'Urwa*. Tehran: Dar al-'Uswa li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.

6. al-Iṣfahānī, al-Sayyid Abū al-Ḥasan. 2001/1422. *Wasīlat al-Nijāt*. Qom: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

7. Al-Rāzī al-Iṣfahānī, Muḥammad Naqī. 2006/1427. *Tabṣirat al-Fuqahā'*. Qom: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīyah.

8. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Kitāb al-Ṭahārah*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.

9. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Kitāb al-Nikāh*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.

10. Āl 'Uṣfūr al-Baḥrānī, Ḥusayn Ibn Muḥammad. 1984/1405. *Al-Ḥadā'iq al-Nādirah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

11. al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2008/1429. *Sanad al-'Urwat al-Wuthqā: Kitāb al-Nikāh*. Qom: Intishārāt Fadak.

12. al-Barqī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1963/1342. *Al-Rijāl*. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt-i wa Chāp-i Dānishgāh Tehrān (Tehran University).

13. Buṣṭān, Ḥusayn; Sharaf al-Dīn, Sayyid Ḥusayn; Bakhtiyārī, Muḥammad 'Azīz. 2011/1390. *Islām wa Jāmi'ih Shināsī-yi Khāniwādih*. Tehran: Pazhūshishgāh-i Ḥawzih va Dānishgāh.

14. Bihishtī, Muḥammad. 2008/1387. *Ārāyi Dānishmandān dar Ta'lim wa Tarbiyat*. Tehran: Intishārāt-i Samt.
15. Thābit, Hāfiz. 2006/1385. *Tarīyat-i Jinsī dar Islām*. Qom: Mu'asissī-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī (ra).
16. al-Ṭabātabā'ī al-Ḥā'irī, al-Sayyid 'Alī (Sāhib al-Rīyaḍ). 1997/1418. *Rīyād al-Masā'il fī Tahqiq al-Aḥkām bī al-Dalā'il*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
17. al-Ḥurr al-Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. al-Ḥurr al-Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1409. *Tafṣīl Wasā'il al-Shr'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-turāth.
18. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1996/1417. *Khulāṣat al-Aqwāl fī Ma'rifat al-Ḥwāl al-Rijāl (Rijāl al-'Allāma al-Ḥillī)*.
19. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 2006/1427. *Tabṣirat al-Fuqahā'*. Qom: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīyyah.
20. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1988/1409. *Mabānī al-'Urwat al-Wuthqā*. Qom: Manshūrāt Madrisat Dār al-'Ilm.
21. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. *Mawsū'at al-Imām al-Khu'ī*. Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
22. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. n.d. *Mufradat Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam.
23. Shubiyri Zanjānī, Sayyid Mūsā. 1998/1419. *Kitāb-i Nikāḥ (Taqrīr Buḥūth)*. Qom: Mu'assissī-yi Pazhūhishī-yi Ra'y Pardāz.
24. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. n.d. *Nizām al-Nikāḥ fī al-Sharī'at al-Islāmīyya al-Gharrā'*. Qom.
25. al-Sabzawārī, al-Sayyid 'Abd al-A'lā. 1992/1413. *Muhaḍḍhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 4th. Qom: Mu'assasat al-Manār.
26. al-Sayfī al-Māzandarānī, 'Alī Akbar. 2008/1429. *Dalīl Tahṣīl al-Wasīla - al-Satir wa al-Sātir*. Qom: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
27. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1989/1410. *al-Lum'at al-Dimashqīyya fī Fiqh al-Imāmīyya*. Beirut: Dār al-Turāth al-Islāmīyah.
28. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). n.d. *al-Rawḍat al-Bahīyya fī Sharḥ al-Lum'at al-Dimashqīyya*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۳۴

پاییز ۱۴۰۰

۲۲۰

29. al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīh Sharā‘i’ al-Islām*. Qom: Mu’assasat al-Ma‘ārif al-Islāmīyya.
30. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1992/1413. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Mu’assasat al-Nash al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
31. Al-Ṣimārī al-Baḥrānī, Muflīh ibn Ḥasan. 2000/1420. *Qāyat al-Marām fī Sharḥ Sharā‘i’ al-Islām*. Beirut: Dār al-Hādī.
32. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Riḍā. 2000/1379. Ṣarf Sādih. Qom: Dār al-‘Ilm.
33. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1994/1373. *Al-Rijāl*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
34. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. *al-Fihrist*. Najaf: al-Maktabat al-Raḍawīyah.
35. Faqīhī, ‘Alī Naqī. 2008/1387. *Tarbīyat-i Jinsī: Mabānī, Uṣūl wa Rawishhā az Manzar-i Qur’ān wa Ḥadīth*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
36. Al-Fayyūmī, Abul ‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi‘*. Qom: Mu’assasat Dār al-Hijra.
37. Qāsimī, Ḥamīd Muḥammad. 1994/1373. *Tarbīyat-i Jinsī az Dūdghā-i Islāmī*. Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī ‘Ilmīyyi-yi Qom).
38. Kāshif al-Ghiṭā‘, Ḥasan ibn Ja‘far. 2001/1422. *Anwār al-Fiqāha (Kitāb al-Ghaṣb)*. Najaf: Maṭba‘at Kāshif al-Ghiṭā‘ al-‘Āmma.
39. *Kirkendall, Lesier. 1952/1331. Āmūzish-i Jinsī-yi Atfāl. Translated by Mahdī Jalālī. Tehran: Franklin.*
40. al-‘Āmilī al-Karakī, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1993/1414. *Jami’ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawa‘id*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
41. Al-Kashshī, Muḥammad ibn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. 2003/1382. *Ikhṭiyar Ma‘rifat al-Rijāl (Rijāl al-Kashshī)*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
42. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 2004/1425. *Tafṣīl al-Sharī‘a Fī Sharḥ Tuḥrūr al-Wasīlah*. Qom: Markaz Fiqh al-A‘immat al-Aṭhār.
43. Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. n.d. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

44. Muṭahharī, Murtaḍā (Shahīd Muṭahhari). n.d. *Akhlāq-i Jinsī dar Islām wa Jahān-i Gharb*. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā.
45. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 2003/1424. *Kitāb al-Nikāh*. Qom: Madrasi-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.
46. al-Najāshī, Aḥmad Ibn ‘Alī. 1986/1365. *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
47. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
48. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1994/1415. *Muṣṭanad al-Shī‘a fī Ahkām al-Sharī‘a*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
49. al-Nūrī al-Ṭabrasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). n.d. *Muṣṭadrak al-Wasā‘il wa Muṣṭanbaṭ al-Masā‘il*. Beirut: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
50. Hāshimī, Reyḥānih. 2010/1389. *Shūvīhā-yi Kunturul-i Gharzīh-yi Jinsī az Naẓar-i Islām*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī ‘Ilmīyyi-yi Qom).
51. al-Ṭabātabā‘ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzim. 1993/1414. *al-‘Urwat al-Wuthqā fīmā Tu‘ummu bihī al-Balwā*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هفتم، شماره پیاپی ۲۴

پاییز ۱۴۰۰

۲۲۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی